

जैनतत्त्वज्ञान

('धी इण्डीयन फिलासोफीकल कांग्रेस-कलकत्ता'
के प्रथम अधिवेशन में ता० २२-१२-२५ के
दिन यह निबंध पढा गया)

लेखक—

इतिहासतत्त्व महोदधि जैनाचार्य श्रीविजयेन्द्रसूरि

अनुवादक—

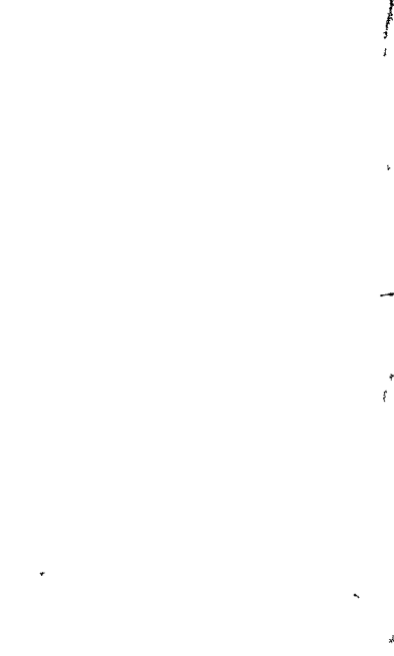
मोतीलालजी मालवीय 'विशारद'

प्रकाशक—

मंत्री, श्रीआत्मानंद जैन ट्रस्ट सोसायटी
अम्बाला शहर।

मत्पत्रत शर्मा द्वारा

शान्ति प्रेस, मदनमोहन दरवाजा, आगरा में मुद्रित।



श्रीविजयधर्मसूरि-गुरुदेवेभ्यो नम ।

❖ भूमिका ❖

भारतवर्ष के अत्यन्त प्राचीन इतिहास में भी यहाँ ऐसे उच्चशक्ति के तत्त्वज्ञ पुरुष पाये जाते हैं जिनकी प्रतियोगिता कदाचित् ही कोई देश कर सके । भारतवर्ष के दर्शनों में इतना गम्भीर रहस्य भरा हुआ है कि जिसकी गहराई की थाह लेने में आज तक कोई भी विद्वान् सफलता प्राप्त नहीं कर सका है । अभाग्य भारतवर्ष आज अन्य देशीय विद्वानों और तत्त्ववेत्ताओं के मुह की ओर देखा रहा है । और प्रत्येक बात के प्रतिपादन में हम अन्यदेशीय विद्वान् तत्त्वज्ञों के प्रमाण देने में नहीं दिखकते, इससे घट्ट कर कमजोरी और क्या हो सकती है । मेरी अल्प बुद्धि के अनुसार हमें अभी भारत के दर्शनों पर ही बहुत विचार करना है । मेरी यह धारणा है कि कोई भी भारतीय या विदेशीय विद्वान् दार्शनिक रहस्यों की थाह लेने में जितना ही गहरा पैठता जायगा उतना ही वह उसमें से अमूल्य रत्न निकाल सकेगा, जिससे भारतवर्ष में कुछ न कुछ दार्शनिक नूतनता अघश्य ही दिखाई देगी ।

इसलिए कि, भारतवर्ष के विद्वानों को एक दूसरे के दार्शनिक तत्त्वों से परिचित होने का अवसर मिले, कलकत्ता की 'फिलॉसॉफिकल सोसाइटी' ने इस कांग्रेस को निमन्त्रण देने की योजना खड़ी कर उसको कार्यरूप में परिणित कर दिखाने के लिए मैं 'सोसाइटी' को सादर धन्यवाद देते हुए अपने विषय को हाथ में लेता हूँ ।

—विजयेन्द्रसूरि ।



दो शब्द

प्रस्तुत पुस्तक फलकत्ते की गत फ़िलॉसॉफिकल फ़ाग्रेस में भेजे गये, पूज्य आचार्य्य देव श्री विजयेन्द्रसूरि जी महाराज के गुजराती निबन्ध का हिन्दी अनुवाद है। ऐसे पूज्य महानुभाव के निबन्ध हिन्दी अनुवाद करने का सौभाग्य तो मुझे अवश्य प्राप्त हुआ, किन्तु उक्त फ़ाग्रेस के अधिवेशन के केषल ४-५ दिन ही शेष रह जाने और उतने ही समय में हिन्दी से अंग्रेजी अनुवाद कराने की शीघ्रता के कारण मैं अपनी अनुवादित प्रति को एक घार फिर से देप भी न सका था।

अनुवाद करने का मेरा यह पहिला ही साहस है। मूल के भावों को और वह भी दाशनिक भावों को मातृभाषा के साँचे में ठोक ठोक ढालना मेरे जैसे "रँगरूट" के लिए असम्भव नहीं तो कठिन अवश्य था, और है। इसलिये रँगरूटी अनुवाद में भूलों की सम्भावना होना अशक्य नहीं। किन्तु साहित्यरत्न लाला कन्नोमल जी एम० ए० तथा फलकत्ता विश्वविद्यालय के प्राकृत के प्रोफेसर परिडित हरगोविन्ददास महाशय को मैं धन्यवाद दिये बिना नहीं रह सकता, जिन्होंने इस अनुवाद पर एक दृष्टि डालने की रूपा अवश्य की थी। विशेष कर पूज्य मुनिराज श्री विद्या-विजयजी महाराज के प्रति मैं अपनी कृतज्ञता प्रगट किये बिना

नहीं रह सकता, जिन्होंने अनुवाद करने के लिए मुझे उत्तेजना दी थी एवं नितने प्रेस में मजदूरी से पहिले इसमें की गई भूलों को सुधारने की भी कृपा की है ।

अन्त में भाव व भाषा सम्बन्धी अश्लेष भूलों के लिए मैं पाठकों का क्षमा प्रार्थी हूँ ।

उज्जैन,
आषाढ एकादशी
स० १९३३ वि०



अनुवादक—
मोतीलाल मालवीय,



❀ जैन तत्त्वज्ञान ❀

❀ प्राचीनता ❀

“जैनदर्शन” भारतवर्ष के आस्तिक पट्टदर्शनों में से एक है। यह धर्म अथवा दर्शन अत्यन्त प्राचीन है। यह बात सही है कि जब तक जैनधर्म के ग्रन्थ विद्वानों के हाथ में न आये, तभी तक लोग जैन तत्त्वज्ञान से अनभिज्ञ बने रहे और उसी समय तक उन लोगों ने यह अप्रामाणिक कल्पना कर रखी थी कि जैनधर्म एक ‘नास्तिक’, ‘अनीश्वरदयादी’ होत हुए केवल बौद्ध धर्म की शाखा मात्र है। इसी प्रकार की अनेक भ्रमपूर्ण कल्पनाओं से लोगों की धृष्टा जैनदर्शन पर नज़र दृष्टी हुई थी। परन्तु गत कितने ही वर्षों से जैसे जैसे जैन साहित्य विद्वानों के हाथों में पड़ता गया है, और जैनधर्म के गम्भीर तत्त्व लोगों की दृष्टिमें आने लगे हैं उसी समय से उनका दृष्टिकोण बदलता जा रहा है। केवल यही नहीं, दूसरी ओर ऐतिहासिक कसौटी में भी जैनधर्म की प्राचीनता के सम्बन्ध में अनेक प्रमाण प्राप्त होने लगे हैं और दिन दिन ऐतिहासिक खोज होती ही जा रही है। ऐतिहासिक सत्यता कौन न स्वीकार करेगा ? इन प्रमाणों से ऐतिहासिक साक्ष्य मिलने पर

तत्त्वज्ञान के जिज्ञासु विद्वान् अपना मत परिचर्त्तन करने लगे । जैनधर्म को अवाचीन और कुछ ही दिनों का मान बैठने वालों को भी यह देखने में आया कि वास्तव में यह प्राचीन ही है । वेद जैसे प्राचीनसे प्राचीन महामाय ग्रन्थों में जय जैनतीर्थङ्करों के नाम मिलते हैं, श्रीमद्भागवत जैसे भारतीय ऐतिहासिक ग्रन्थ में जय जैनतीर्थङ्कर ऋषभदेव का—जिनको हुए करोड़ों वर्ष माने जाते हैं—उल्लेख मिलता है, तब जैनधर्म को वैदिककाल से भी पूर्व का मानने में कौन और क्यों आनाजानी कर सकता है ? वास्तव्य विद्वानों में भी कुछ समय तक यह धारणा प्रबल रही कि जैनधर्म एक प्रथक् और स्वतन्त्र धर्म नहीं, बल्कि बौद्ध धर्म की एक शाखा है, किन्तु जब से बौद्धों के पिढक ग्रन्थों—‘महावग्ग और महापरिनिब्बयाण’ आदि—में जैनधर्म और महावीर के सम्य धर्म वर्णन पाये गये, तब उन विद्वानों को और भी कइ प्रमाण दिखलाते हुए यह स्पष्ट जाहिर करना पडा है कि जैनधर्म एक प्राचीन और स्वतन्त्र धर्म है ।

जर्मनी के सुप्रसिद्ध विद्वान् ‘डाक्टर हर्मन जेकोधी’ स्पष्ट कहते हैं कि —

I have come to conclusion that Jain religion is an extremely ancient religion independent of other faiths It is of great importance in studying the ancient philosophy and religious doctrines of India

अर्थात्—मैं इस निर्णय पर पहुँच चुका हूँ कि जैनधर्म अत्यन्त प्राचीन और अन्य धर्मों से प्रथम एक स्वतन्त्र धर्म है। भारत के प्राचीन तत्त्वज्ञान और धार्मिक-जीवन को जानने के लिए यह अत्यन्त उपयोगी है।

जैनधर्म की प्राचीनता के सम्बन्ध में प्रसङ्गग्रह मुझे यह और कहना पड़ता है कि भारतवर्ष के प्राचीन दशकों में ही एक ऐसा तत्त्व समाया हुआ है जो वर्तमान विचारकों की विचार सृष्टि में नहीं दिखाई देता और इसीलिए मेरे यह अनुरोध करने में अयुक्ति न दिखाई देगी कि केवल भारत के ही नहीं, बरन सम्पूर्ण ससार के विद्वानों को जैनदर्शन में घताये हुए तत्त्वज्ञान का अभ्यास अग्र्य करना ही चाहिए।

❧ जैन तत्त्वज्ञान ❧

सज्जनों ! मैं फिर कहता हूँ कि जैनतत्त्वज्ञान (Jain Philosophy) एक ऐसा रहस्यपूर्ण तत्त्वज्ञान है जिसमें गोता लगाने पर किसी भी जिज्ञासु को नई से नई वस्तुएँ ही प्राप्त होती हैं। इस तत्त्वज्ञान की उत्कृष्टता के सम्बन्ध में केवल इतना ही कह देना चाहता हूँ कि यह तत्त्वज्ञान उन तीर्थङ्करों का प्रकाशित किया हुआ है जो "कैवल्य"—कैवल्यज्ञान (त्रिकाल-१ भूत २ वर्तमान ३ भविष्य, व त्रिदिव के सम्पूर्ण पदार्थों को उनके वास्तविक रूप में दिखाने वाला ज्ञान)

तत्परिज्ञान के जिज्ञासु विद्वान् अपना मत परिवर्तन करने लगे । जैनधर्म को अर्धाचीन और कुछ ही दिनों का मान बैठने वालों को भी यह देखने में आया कि प्रास्तव में यह प्राचीन ही है । चेद् जैसे प्राच्यानसे प्राचीन महामाय ग्रन्थों में जय जैनतीर्थङ्करों के नाम मिलते हैं, श्रीमद्भागवत जैसे भारतीय ऐतिहासिक ग्रन्थ में जय जैनतीर्थङ्कर ऋषभदेव का—जिनको हुए करोड़ों वर्ष माने जाते हैं—उल्लेख मिलता है, तब जैनधर्म को वैदिककाल से भी पूर्व का मानने में कौन और क्यों आनाकानी कर सकता है ? पाश्चात्य विद्वानों में भी कुछ समय तक यह धारणा प्रचल रही कि जैनधर्म एक प्रथक् और स्वतन्त्र धर्म नहीं, बल्कि बौद्ध धर्म की एक शाखा है, किन्तु अब से बौद्धों के पिटक ग्रन्थों—‘महावग्ग और महापरिनिब्बान’ आदि—में जैनधर्म और महावीर के सम्बन्ध में बखूब पाये गये, तब उन विद्वानों को और भी कर प्रमाण दिखलाते हुए यह स्पष्ट जाहिर करना पडा है कि जैनधर्म एक प्राचीन और स्वतन्त्र धर्म है ।

जर्मनी के सुप्रसिद्ध विद्वान् ‘डॉक्टर हर्मन जेकोपी’ स्पष्ट कहते हैं कि —

I have come to conclusion that Jain religion is an extremely ancient religion independent of other faiths. It is of great importance in studying the ancient philosophy and religious doctrines of India.

अर्थात्—मैं इस निर्णय पर पहुँच चुका हूँ कि जैनधर्म अत्यन्त प्राचीन और अन्य धर्मों से प्रथक् एक स्वतन्त्र धर्म है। भारत के प्राचीन तत्त्वज्ञान और धार्मिक-जीवन को जानने के लिए यह अत्यन्त उपयोगी है।

जैनधर्म की प्राचीनता के सम्बन्ध में प्रसङ्गस्थ मुझे यह और कहना पड़ता है कि भारतवर्ष के प्राचीन दर्शनों में ही एक ऐसा तत्त्व समाया हुआ है जो वर्तमान विचारकों की विचार सृष्टि में नहीं दिखाई देता और इसीलिए मेरे यह अनुरोध करने में अयुक्ति न दिखाई देगी कि केवल भारत के ही नहीं, धरन सम्पूर्ण ससार के विद्वानों को जैनदर्शन में घताये हुए तत्त्वज्ञान का अभ्यास अवश्य करना ही चाहिए।

— ❧ जैन तत्त्वज्ञान ❧ —

सजनों ! मैं फिर कहता हूँ कि जैनतत्त्वज्ञान (Jain Philosophy) एक ऐसा रहस्यपूर्ण तत्त्वज्ञान है जिसमें गोता लगाने पर किसी भी जिज्ञासु को नई से नई घस्तुएँ ही प्राप्त होती हैं। इस तत्त्वज्ञान की उत्कृष्टता के सम्बन्ध में केवल इतना ही कह देना चाहना हूँ कि यह तत्त्वज्ञान उन तीर्थङ्करों का प्रकाशित किया हुआ है जो "कैवल्य"—कैवल्यज्ञान (त्रिकाल-१ भूत २ वर्तमान ३ भविष्य, घ विषय के सम्पूर्ण पदार्थों को उनके वास्तविक रूप में दिखाने वाला ज्ञान)

को प्राप्त कर चुके हैं । यह निर्विवाद सिद्ध है कि ऐसे ज्ञान की प्राप्ति होने पर जो तत्त्व प्रकाशित किया जाय उसमें असत्य का लेशमात्र भी नहीं हो सकता । यही कारण है कि जो जो विद्वान् जैनतत्त्वज्ञान का अभ्यास कर रहे हैं वे मनन करने पर उसकी उत्कृष्टता स्वीकार कर रहे हैं । केवल यहाँ नहीं, वैज्ञानिक पद्धति से इस तत्त्वज्ञान का अभ्यास करने वाले तो इस पर और भी मुग्ध हो रहे हैं । इस प्रकार यह विज्ञान की कसौटी पर भी चढ़ कर सत्य सिद्ध होता जा रहा है । इस सम्बन्ध में इटालीयन विद्वान् डाक्टर एल पी. टेसिटोरी लिखते हैं कि —

‘जैनधर्म एक अत्युच्च पक्ति में है । इसके मुख्य तत्त्व विज्ञानशास्त्र के आधार पर रचे गये हैं । यह कबल मेरा अनुमान ही नहीं, पूर्ण अनुभव भी है । जैसे जैसे पदार्थविज्ञान का विकास होता जा रहा है वैसे ही जैन धर्म के सिद्धान्त सिद्ध होते जा रहे हैं ।’

ऐसे उत्तम जैनतत्त्वज्ञान पर मैं इस छोटे से निबन्ध में क्या और कितना लिख सकता हूँ यह आप भली भाँति विचार कर सकते हैं । इसलिए जैनधर्म में प्रकाशित किये हुए अनेक और अत्यन्त गहन तत्त्वों का विवेचन न करते हुए यहाँ संक्षेप में स्थूल स्थूल तत्त्वों के सम्बन्ध में ही कुछ कहूँगा ।

❧ १ ईश्वर ❧

सब से पहिले जैनों का ईश्वर के विषय में क्या मन्तव्य है, यह दिखलाने का प्रयत्न करता हूँ ।

ईश्वर के लक्षण कलिकालसर्वज्ञ हेमचन्द्राचार्य अपने 'योगशास्त्र' में इस प्रकार दिखलाते हैं —

“सर्वज्ञो जितरागादिदोषस्त्रैलोक्यपूजितः ।
यथास्थितार्थवादी च देवोऽर्हन् परमेश्वरः ॥”

अर्थात्—सर्वज्ञ, राग द्वेषादि दोषों से मुक्त, त्रैलोक्य द्वारा पूजनीय और वास्तविक सत्य सत्य अर्थ को प्रकट करने वाला ही देव, अर्हत् या परमेश्वर है । इसी प्रकार हरिभद्रसूरि ने 'महादेव अष्टक' में भी कहा है —

यस्य सकलेश जननो रागो नास्त्येव सर्वथा ।
न च द्वेषोऽपि सत्त्वेषु शमेन्धनदवानलः ॥
न च मोहोऽपि सज्ज्ञानाच्छादनो ऽशुद्धवृत्तकृत् ।
त्रिलोकख्यातमहिमा महादेव स उच्यते ॥
यो धीतरागः सर्वज्ञो यः शाश्वतसुखेश्वरः ।
क्लिष्टकर्मकलातीतः सर्वथा निष्कलस्तथा ॥
यः पूज्यः सर्वदेवानां यो ध्येयः सर्वदेहिनाम् ।
यः श्रष्टा सर्वनीतीनां महादेवः स उच्यते ॥

को प्राप्त कर चुके हैं । यह निर्विवाद सिद्ध है कि ऐसे धाम की प्राप्ति होने पर जो तत्त्व प्रकाशित किया जाय उसमें असत्य का लेशमात्र भी नहीं हो सकता । यही कारण है कि जो जो विद्वान् जैनतत्त्वज्ञान का अभ्यास कर रहे हैं वे मनन करने पर उसकी उत्कृष्टता स्वीकार कर रहे हैं । केवल यहाँ नहीं, वैज्ञानिक पद्धति से इस तत्त्वज्ञान का अभ्यास करने वाले तो इस पर और भी मुग्ध हो रहे हैं । इस प्रकार यह विज्ञान की कसौटी पर भी चढ़ कर सत्य सिद्ध होता जा रहा है । इस सम्बन्ध में इटालीयन विद्वान् डाक्टर ग्ल पी, टेसिटोरी लिखते हैं कि —

“जैनधर्म एक अत्युच्च पक्ति में है । इसके मुख्य तत्त्व विज्ञानशास्त्र के आधार पर रचे गये हैं । यह केवल मेरा अनुमान ही नहीं, पूर्ण अनुभव भी है । जैसे जैसे पदार्थविज्ञान का विकास होता जा रहा है वैसे ही जैन धर्मके सिद्धांत सिद्ध होते जा रहे हैं ।”

ऐसे उत्तम जैनतत्त्वज्ञान पर मैं इस छोटे से निबन्ध में क्या और कितना लिख सकता हूँ यह आप भली भाँति विचार कर सकते हैं । इसलिए जैनधर्म में प्रकाशित किये हुए अनेक और अत्यन्त गहन तत्त्वों का विवेचन न करते हुए यहाँ सक्षेप में स्थूल स्थूल तत्त्वों के सम्बन्ध में ही कुछ कहूँगा ।

उपर्युक्त लक्षणों से स्पष्ट मालूम पड़ता है कि जो राग, द्वेष, मोह से मुक्त हैं, त्रिलोक में जिनकी महिमा प्रसिद्ध है जो धीतराग हैं, सर्वज्ञ हैं, शाश्वत सुख के स्वामी हैं, जो सर्व प्रकार के कर्मों से रहित हैं सर्वथा कलाहीन हैं, सर्व देवों द्वारा पूज्य हैं, सभी प्राणियों के ध्येय हैं, और जो समस्त नीति का मार्ग बताने वाले (पद प्रदशक) हैं, वे ही महादेव-ईश्वर हैं।

ध्यान रहे कि ईश्वर को नीति का स्रष्टा इसी अपेक्षा से कहा गया है कि वे शरीरावस्था में जगत् को कल्याण का मार्ग बता रहे थे। शरीर छूट कर मुक्ति को पहुँचाने पर उनमें किसी प्रकार का भी कर्तृत्व नहीं रहता। यह बात अभी कही जायगी।

संक्षेप में कहा जाय तो 'परिच्छीणसकलकर्मा ईश्वर' अर्थात् जिसके समस्त कर्मों का क्षय हो चुका है उसी का नाम ईश्वर है।

जो आत्माएँ शनैः शनैः आत्मस्वरूप का विश्वास करती हुई परमात्मस्थिति को प्राप्त करती हैं वे सब "ईश्वर" कहलाती हैं। यह जैन सिद्धांत का मन्तव्य नहीं कि 'ईश्वर कोई एक ही व्यक्ति है'। जैन सिद्धांतानुसार कोई भी आत्मा कर्मों को 'परमात्मा' बन सकती है। हा, परमात्म स्थिति सभी सिद्धात्माओं के एक

, होने से

समुच्चय रूप में कदाचित् माना जाय तो इसमें कोई भूल नहीं, परन्तु जगत् को कोई भी आत्मा ईश्वर नहीं हो सकती— परमात्मस्वरूप को प्राप्त नहीं कर सकती, ऐसा जैन सिद्धांत प्रतिपादन नहीं करता ।

इसी स्थान पर, आत्मा किस प्रकार परमात्मा हो सकती है ? परमात्मस्थिति को पहुँची हुई आत्मा कहाँ रहती है ? इत्यादि बातों का विवेचन करना आवश्यक है, किन्तु विस्तार-भय और समय की कमी के कारण जैनों के ईश्वर सम्बन्धी मुख्य मुख्य मत-यों की ओर ही मैं आप लोगों का ध्यान आकर्षित करूँगा ।

पहिला मतान्य यह है कि 'ईश्वर अवतार धारण नहीं करता' । और यह बात तो सहज ही समझी जा सकती है कि जो आत्माएँ सम्पूर्ण कर्मों का क्षय कर सिद्ध होती हैं—ससार से मुक्त होती हैं, उनको फिर ससार में अवतार होने का कोई कारण ही नहीं रह पाता । जन्म मरण के चक्र में पडने का कारण 'कर्म' है । कर्म का ही परिणाम जन्म मरण है, किन्तु मुक्तावस्था में कर्म का नाम चिह्न भी नहीं रहता । तब बिना 'कर्म' रूपी कारण के 'जन्म' धारण करने के रूप कार्य की उत्पत्ति हो ही कैसे सकती है ? क्योंकि—

“दग्धे धीजे यथाऽत्यन्त प्रादुर्भवति नाकुरः ।
कर्मधीजे तथा दग्धे न रोहति भवांकुरः ॥

बीज के अत्यन्त जल जाने पर जिस प्रकार अद्भुत उत्पन्न नहीं होता, उसी प्रकार, कर्मरूपी बीज के सर्वथा जल जाने पर ससाररूपी अद्भुत उत्पन्न नहीं होता । और मुक्तावस्था में नवीन कर्मबन्धन का कोई कारण नहीं रहता, क्योंकि कम एक जड़ पदार्थ है । उसके परमाणु रागाद्वेष की चिक्ताइ पर ही चिपकते हैं । और मुक्तावस्था में परमात्मस्थिति को पहुँची हुई आत्माओं को ऐसी चिक्ताइ से स्पृशमात्र भी नहीं होता । इसलिये मुक्तावस्था में नवीन कर्मबन्धन का भी अभाव है । और इसीलिये—कर्मबन्धन के अभाव के कारण—वे मुक्तात्माएँ फिर ससार में नहीं आती हैं ।

जैनों का दूसरा मन्तव्य यह है कि ईश्वर जगत् का कर्त्ता नहीं हो सकता । जैन दर्शन में ईश्वर कर्त्तृत्व का अभाव माना गया है । सामान्य दृष्टि से देख जाने पर ससार की सभी वस्तुएँ किसी न किसी की बनाई हुई अवश्य दिखाई देती हैं, इसी पर से यह भी कल्पना कर ली जाती है कि ऐसे ही जगत् जैसी वस्तु का बनाने वाला भी कोई न कोई अवश्य है । क्योंकि बिना किसी के बनाये और बिना किसी की प्रेरणा के यह अपना काम नियमित रीति से चला रही हो, यह कैसे सम्भव हो सकता है ? जनता को यह शका अवश्य होती है ।

परन्तु विचारने की बात है कि हम ईश्वर का जो स्वरूप मानते हैं, जिन जिन गुणों से युक्त उस ईश्वर को पहिचानते

हैं, उन बातों के साथ 'ईश्वर कर्तृत्व' कहा तक ठीक बैठता है, इसका भी विचार किया जाना चाहिए ।

सभी दर्शनकारों के मतानुसार ईश्वर रागद्वेष रहित, सच्चिदानन्द, अमोही, अच्छेदी, अभेदी, अनाहारी, अकपायी आदि विशेषणों वाला समझा जाता है । इन विशेषणों से युक्त ईश्वर जगत् का कर्ता कैसे हो सकता है ? पहिली बात यह है—जिसे सब स्वीकार करते हैं—कि, 'ईश्वर अशरीरी है' । अशरीरी ईश्वर किसी भी वस्तु का कर्ता कैसे मान लिया जा सकता है ? कदाचित 'इच्छा से' कहा जाय, तो इच्छा तो रागाधीन है । और ईश्वर को तो रागद्वेष से रहित बन लाया गया है । और ईश्वर में भी रागद्वेष, इच्छा, रति, अरति आदि दुर्गुण माने जाँय, तो फिर वह ईश्वर ही किस बात का ?

और लीजिए, अगर ईश्वर को जगत् का कर्ता माना जाय तो जगत् की 'आदि' निश्चित होती है । और यदि जगत् 'आदि' है तो फिर जब जगत् नहीं बना, तब क्या था ? कहा जाय कि अकेला 'ईश्वर' था । परन्तु अकेले 'ईश्वर' का व्यपहार ही 'वदतो व्याघात' जैसा है । 'ईश्वर' शब्द अन्य किसी शब्द की अपेक्षा अग्रथ रखता है । 'ईश्वर' किस का ? कहना ही पड़ेगा कि 'ससार' की अपेक्षा 'ईश्वर' । 'ससार' है तो 'ईश्वर' है और 'ईश्वर' है तो 'ससार' है । दोनों शब्द

३ मोहनीय—यह कर्म मदिरा के समान है। मदिरा के नशे में सुधबुध भूले हुए मनुष्य के समान मोह से मस्त हुआ मनुष्य कर्त्तव्याकषय को नहीं समझ सकता।

४ अन्तराय—यह राजा के कोषाध्यक्ष (Finance Minister) की तरह है। राजा की इच्छा वान देने की हो किन्तु कोषाध्यक्ष वह बहाने बना कर वान न देने देता है वैसे ही यह कर्म शुभ कार्यों में विघ्न डालता है।

५—वेदनीय—मनुष्य को मिलने वाला सुख दुःख का अनुभव इसी कर्म का परिणाम है। सुख शांति शान्ति वेदनीय कर्म का और दुःख अज्ञाता अशान्ति वेदनीय कर्म का परिणाम है।

६ आयुष्य कर्म—जीवन को बनाये रखने वाला कर्म आयुष्य कर्म कहलाता है। देव, मनुष्य, तिस्र (पशु आदि) और नारक का आयुष्य प्राप्त होना इसी कर्म का फल है।

७ नाम कर्म—उत्तम गति, सुन्दर शरीर और पूर्ण इन्द्रिय आदि की प्राप्ति शुभ नाम कर्म के कारण से और नीच गति (अधम योनि) कुरूप वा रोगीला शरीर और इन्द्रियों की क्षीनता आदि अशुभ नाम कर्म से प्राप्त हुआ करते हैं।

८ गोत्र कर्म—उच्च और नीच गोत्र की प्राप्ति इसी कर्म से होती है। शुभ कर्म से उच्च और अशुभ कर्म से नीच गोत्र प्राप्त होता है।

उक्त आठकर्मों के अनेकानेक भेद उपभेद हैं। इनका वर्णन 'कर्मग्रन्थ' "कम्मपयट्ठी" आदि में अत्यन्त विस्तार के साथ किया हुआ है।

उक्त कर्मों को सूक्ष्मता से अवलोकन करने वाला यह सहज ही मालूम कर सकेगा कि जगत् में जो अनेक प्रकार की विचित्रताएँ दिखाई देती हैं वे सब इन्हीं कर्मों से उत्पन्न हुई हैं। एक सुखी तो दूसरा दुखी, एक राजा तो दूसरा प्रजा, एक धनवान तो दूसरा महादरिद्र, एक स्वस्थ तो दूसरा अनेकानेक उपाधियों में ग्रस्त, कोई मोटर और वायुयानों में हवाखारी करता है तो किसी को पैलगाड़ी भी नसीब नहीं, कोई बैसाख ज्येष्ठकी भयङ्कर गर्मी और लू से बचने के लिए रेश की टट्टियों में आराम करता है तो किसी दूसरे को उसी गर्मी और लू में नङ्गे पैर चलना पड़ता है। किसी के यहाँ धनधान्य आवश्यकता से अत्यन्ताधिक है तो किसी विचारे को पेट भर भोजन भी नहीं मिलता। किसी को रहने के लिए एक नहीं, अनेक महल हैं तो दूसरे को टूटी झोंपड़ी भी नहीं। एक महान् विद्वान् है तो दूसरा महामूर्ख। जिधर देखो उधर विषमता और विचित्रता का साम्राज्य। यह सब क्या है ? इन सबका कारण क्या है ? यह इतनी विचित्रता क्यों ? सब का उत्तर और कुछ नहीं, केवल कर्म का फल है। यह उनके किये हुए कर्मों का फल ही है। जीव जैसे जैसे कर्म कर जन्म लेते हैं वैसे ही वैसे उनको फल मिलते हैं।

यह ऊपर ही कहा जा चुका है कि कर्म एक जड़ पदार्थ—
 पौद्गलिक पदार्थ है। तो भी उसकी शक्ति कुछ कम नहीं। कर्म
 जड़ होने पर भी आत्मा को—चैतन्य को— अपनी ओर खिंचता
 है और जिस प्रकार का कर्म होता है, वैसी गति या सुख दुःख
 को ओर खिंचता है।

आत्मा पुरुषार्थ करते करते—अपनी अनन्तशक्ति का विकास
 करते करते जब इन कर्मों का सर्वथा नाश करेगा, तभी यह
 अपने असली स्वरूप को—इश्वरत्व को प्राप्त करेगा।

यहाँ यह शका उठसक्ती है कि अनादिकाल से जीव
 और कर्म एक साथ रहे हुए हैं तो फिर वे कर्म सर्वथा अलग
 कैसे हो सके हैं ? उन कर्मों का सर्वथा अभाव कैसे
 सम्भवनीय है ?

इस शका का समाधान विचारणीय है। आत्मा के साथ
 कर्म का सम्बन्ध अनादि रहता आया है यह सत्य है। परन्तु
 इसका अर्थ यह है कि अनादि काल से आत्मा पर नये नये
 कर्मों की तरह चढ़ती जाती है और पुराने कर्म नष्ट होते रहते
 हैं अर्थात् कोई भी एक कर्म आत्मा के साथ अनादि से संयुक्त
 नहीं। परन्तु अलग अलग (मित मिश्र) समय पर अलग-
 कर्मों का प्रवाह अनादि काल से चला आ रहा है और जब
 निश्चित है कि जूने कर्म अलग होते रहते हैं और नये चिपकते
 रहते हैं, तब यह मानना कुछभी कठिन नहीं कि काँइ समय ऐसा
 भी आवे कि आत्मा सर्वथा कर्मों से मुक्त भी होजाय। हम

अनेक कामों में अनुभव कर सकते हैं कि एक वस्तु एक स्थान पर बढ़ती है तो दूसरी जगह कम होती है। इस पर से यह निश्चय है कि किसी जगह उस वस्तु का सर्वथा अभाव भी हो। जैसे जैसे साधन की प्रयत्नता अधिक प्राप्त होती जाय, वैसे ही उस कार्य में अधिक सफलता मिलती रहती है। कर्मक्षय के प्रबल कारण एकत्रित होने पर विलकुल भी कर्म क्षय होसका है।

सुवर्ण और मिट्टी का सम्बन्ध अनादिकाल का होता है, परन्तु प्रयत्न करने पर वहा मिट्टा सुवर्ण से अलग होजाती है और स्वच्छ सुवर्ण अलग निकल आता है। इसी भाँति, आत्मा और कर्म का सम्बन्ध अनादिकाल से होने पर भी प्रयत्न करने से वह सर्वथा मुक्त हो सकना है। जब कम सर्वथा क्षय हुआत है तब फिर उस जीव को नये कर्म नहीं लगते क्योंकि कर्म ही कर्म को लाता है। यदि इसी को दूसरे शब्दों में कहाजाय तो रागद्वेष की चिकनाई ही कर्म को खींचती है, परन्तु कर्म के अभाव में वह चिकनाई रहती नहीं।

पांच कारण—

ऊपर बताये हुए 'कर्म' के विवेचन पर से आप समझ चुके होंगे कि जीव और कर्म का अनादि सम्बन्ध होने पर भी पुरुषार्थ से इन कर्मों का क्षय हो सकता है—सर्वथा क्षय किया जा सकता है। कई एक महानुभाव यह समझने

में भूल करते हैं कि “जैनधर्म में केवल कर्म की ही प्रधानता है। कर्म पर ही विश्वास रख कर बैठे रहना है।” परन्तु सज्जनों! ऐसा नहीं है। जैन सिद्धान्तों में कर्म की ही तरह ‘पुरुषार्थ’ का भी प्रतिपादन किया गया है। कर्मों को हटाने के लिए—दूर करने के लिए अनेक उपाय—ज्ञान, ध्यान, तप, जप, सयमादि—बनलाये गये हैं। यदि अकेले कर्म पर ही भरोसा रख कर बैठे रहना पतलाया गया होता तो आज जैनों में उग्रतपस्या, अद्वितीय त्याग, वैराग्य, महाकष्टसाध्य सयम आदि देखने में आते हैं, ये देखने में आते ही नहीं। इसलिये ध्यान रखना चाहिये कि जैन धर्म में केवल कर्म का प्राधान्य नहीं, परन्तु कर्म के साथ में ‘पुरुषार्थ’ की भी उतनी ही सीमा तक महिमा गाई गई है। हा, “प्राणी जैसे जैसे कर्म करता है वैसे ही फल उसको मिलता है” ऐसी उद्घोषणा जरूर करने में आई है। परन्तु अहाँ तक मेरा उगाल है, इस बात में तो कोई भी दशनकार असहमत नहीं होता।

अब, मैं ऊपर कह चुका हूँ जैसे कर्म और पुरुषार्थ का जैनदर्शन में प्रतिपादन किया गया है, यह सत्य है, किन्तु उससे आगे बढ़ कर कहूँ तो जैनदर्शन में किसी भी कार्य्य की उत्पत्ति में कर्म और पुरुषार्थ, केवल ये दो ही नहीं बल्कि पाच कारण माने गये हैं। ये पाच कारण ये हैं —

१ काल २ स्वभाव ३ नियति ४ पुरुषाकार
और ५ कर्म। यह पाँचों कारण एक दूसरे के साथ इतने
अधिक मिल गये-सयुक्त हो गये हैं कि इनमें से एक भी
'कारण' के बिना-अभाव में कोई भी कार्य हो नहीं सक्त।

यह बात हम एक उदाहरण द्वारा जाच लें। जैसे, स्त्री
पालक को जन्म देती है, उसमें सब से प्रथम काल (समय)
की अपेक्षा है; क्योंकि बिना काल (समय) के स्त्री गर्भधारण
नहीं कर सकती। दूसरा कारण स्वभाव है। यदि उसमें पालक
उत्पन्न करने का स्वभाव होगा, तभी उत्पन्न होगा, अन्यथा
नहीं होता। तीसरा नियति (अवश्यभाव)। यदि पुत्र होने
का होगा तभी होगा अन्यथा कुछ भी कारण उपस्थित होकर
गर्भ नष्ट हो जायेगा। चौथा पुरुषाकार (पुरुषार्थ)। पुत्र
उत्पन्न होने में पुरुषार्थ की भी आवश्यकता है। कुर्बारी कन्या
को कभी पुत्र उत्पन्न होगा ही नहीं। इन चार कारणों के होने
के साथ कर्म (भाग्य) में होगा तभी होगा। अर्थात् पुत्र
उत्पन्न होने के कार्य में उपर्युक्त पाँचों कारण मिलते हैं, तब
षाड्यसिद्धि होती है। केवल भाग्य पर आधार रखकर बैठे रहने
में किसी भी कार्य की सिद्धि नहीं होती। तिटली में तेल होता
है किन्तु वह बिना उद्यम (पुरुषार्थ) के नहीं निकलता।
केवल उद्यम (पुरुषार्थ) को ही फलदायक माना जावे तो

चूहा उद्योग करने पर भी सर्प के मुँह में जा पड़ता है। बहुत से मनुष्य धन की प्राप्ति के लिए उद्यम करते हैं किन्तु फल नहीं पाते। केवल भाग्य (कर्म) और उद्यम दो ही माने जायें तो भी ठीक नहीं। क्योंकि एक उचित समय के बिना उत्तम बीज को बोने पर भी फलीभूत नहीं होता, क्योंकि काल नहीं। केवल इन तीन को ही कारण मान लेने से भी काम नहीं चलता, क्योंकि बीज के बोने में काल, भाग्य और पुरुपाय होने पर भी 'स्वभाव' का अभाव होने से पैदा होगा ही नहीं। अब यदि ये चारों कारण काल, कर्म, पुरुपाय, स्वभाव हों, किन्तु भवितव्यता (होनहार) न हो तो भी कार्यसिद्धि नहीं होती। बीज अच्छा हो। अद्भुत भी उत्पन्न होगया हो किन्तु यदि होनहार (भवितव्यता) अनुकूल न हो तो कुछ न कुछ विग्रह होकर वह नष्ट हो ही जायेगा।

इस लिए जैनशास्त्रकारों ने किसी भी 'काव्य' की निष्पत्ति में इन पाँचों कारणों का माना है और इन पाँचों कारणों का एक दूसरे की अपेक्षा अवश्य ही दृष्टा करती है। किसी भी कार्य की सिद्धि में ये पाँचों ही कारण होते हैं। किसी एक का भी अभाव नहीं होता।

कहने का तात्पर्य यह कि जैनशासन की यह मुख्य विशेषता है कि किसी भी घस्तु में एकान्त का अभाव है।

‘एकांत’ रीति से अमुक कारण से ही ऐसा हुआ, यह मानने की मनाई है और इसी से ही जैनदर्शन में ‘स्याद्वाद’ के सिद्धांत का प्रतिपादन किया गया है। इस प्रसङ्गपर मैं इस स्याद्वाद के सिद्धांत का भी कुछ स्पष्टी करणकर देना चाहता हूँ।

स्याद्वाद---

स्याद्वाद अर्थात् अनेकान्तवाद। अनेकानेकवाद की प्रधानता जैनदर्शन में इतनी अधिक मानी गई है कि जिसके लिए इस दर्शन का नाम भी ‘अनेकान्तदर्शन’ रखने में आया है। इस स्याद्वाद का वास्तविक स्वरूप न समझ सकने के कारण ही कितने ही ने इसको ‘सशयवाद’ मान लिया। परन्तु यथार्थ में यह ‘स्याद्वाद’ ‘सशयवाद’ नहीं है ‘सशय’ तो यह है कि “एक वस्तु किसी ठीक (यथार्थ) रूप में समझने में न आवे”। अंधेरे में किसी लम्बी वस्तु को देख कर विचार उत्पन्न हो कि ‘यह रस्सी है या सर्प’ ? अथवा दूर से लकड़ी का टूट जैसा दखकर विचार हो कि, “यह मनुष्य है या लकड़” इसका नाम सशय है। इसमें ‘सर्प है या रस्सी’ किंवा ‘मनुष्य या लकड़’ कुछ भी निर्णय करने में नहीं आया। यह एक सशय है। परन्तु स्याद्वाद में ऐसा नहीं है। तब ‘स्याद्वाद’ क्या वस्तु है, यह हमें देखना है।

'स्याद्वाद' की सक्षिप्त व्याख्या यह हो सकती है —

"एकस्मिन् वस्तुनि सापेक्षरीत्या विरुद्ध नाना धर्मस्वीकारो हि स्याद्वादः ।

एक पदार्थ में अपेक्षापूर्वक विरुद्ध नाना प्रकार के धर्मों का स्वीकार किया जाय, इसका नाम स्याद्वाद है ।

संसार के सम्पूर्ण पदार्थों में अनेक धर्म भरे हुए हैं । यदि सापेक्षरीति से इन धर्मों का अवलोकन किया जाय तो उस में उन धर्मों की सत्वता अथवा अविद्यता दिखाने देगी । एक व्यवहारिक दृष्टान्त ही लीजिये ।

एक मनुष्य है । उसमें अनेक धर्मों का अस्तित्व है । वह पिता है, पुत्र है, ब्राह्मण है, भतीजा है, मामा है, और भानेज भी है । यह सभी धर्म एक दूसरे के (परस्पर) विरुद्ध हैं, तो भी ये एक ही व्यक्ति में हैं किन्तु ये विरुद्ध धर्म अपेक्षापूर्वक देखने पर ही सिद्ध होते हैं । अर्थात् वह पिता है उसके पुत्र की अपेक्षा से वह पुत्र है उसके पिता की अपेक्षा से, वह ब्राह्मण है उसके भतीजे की अपेक्षा से, वह भतीजा है उसके ब्राह्मण की अपेक्षा से, और वह भानेज है उसके मामा की अपेक्षा से । यदि इस प्रकार अपेक्षापूर्वक न देखा जाय तो ऐसे विरुद्ध धर्म एक व्यक्ति में सम्भव ही नहीं हो सकते ।

इसी प्रकार संसार के सभी पदार्थों में—आकाश से लेकर दीपक तक में अपेक्षा पूर्वक नित्यत्व, अनित्यत्व, प्रमेयत्व वाच्य-

इत्यादि धर्म हम देख सकते हैं। यहा तक कि 'आत्मा' जैसी 'नित्य' मानी जाने वाली वस्तु को भी यदि स्याद्वाद की दृष्टि से देखें तो उसमें नित्यत्व, अनित्यत्व आदि धर्म मालूम होंगे।

इस प्रकार कुल वस्तुओं में सापेक्षरीत्यानुसार अनेक धर्म भरे होने से ही श्रीमान उमास्वाती वाचक ने द्रव्य का लक्षण 'उत्पाद व्यय-धौव्ययुक्त सत् यताया है और किसी भी द्रव्य के लिये यह लक्षण निर्दोष लक्षण दिखाई देता है।

हम 'स्याद्वाद' शैलि (पद्धति) से 'जीव पर यह लक्षण घटावेंगे।

'आत्मा' यद्यपि द्रव्यार्थिक नय की अपेक्षा से नित्य है, किन्तु पर्यायार्थिक नय की अपेक्षा से इसे 'अनित्य' भी मानना पड़ेगा। जैसे कि एक ससारी जीव पुण्य की अधिकता के समय जय मनुष्य योनि को छोड़ कर देव योनि में जाता है उस समय देवगति में उत्पत्ति (उत्पन्न होना) और मनुष्यपर्याय का व्यय (नाश) होता है, किन्तु दोनों ही गतियों में चेतन धर्म तो स्थायी रहा ही। इसलिए अब जो एकांत नित्य मानने में आवे तो उत्पन्न किए हुए पुण्य पाप पुञ्ज-फिरज-मरण भाव से निष्फल जायेंगे और एकांत अनित्य ही माना जाय तो पुण्य पाप करने वाला कोई और उस का भोगने वाला कोई दूसरा ही होता है। अतएव आत्मा में

कथञ्चित् नित्यत्व और कथञ्चित् अनित्यत्व अवश्य स्वीकार करना ही पड़ेगा ।

यह तो हुआ चेतन्य का दृष्टान्त । परन्तु जड़ पदार्थों में भी 'उत्पाद व्यय ध्रौव्ययुक्तं मत्' यह द्रव्य का लक्षण स्याद्वाद का शैली से अवश्य ही घटता है । उदाहरणार्थ सोने की एक कण्ठी ।

कण्ठी को गला कर एक कदोरा बनाया । जिस समय कण्ठी को गला कर कदोरा बनाते हैं, उस समय कदोरे की 'उत्पत्ति और कण्ठी का क्षय (व्यय) होता है और सुखण्ण्य ध्रुव है-विद्यमान है । ऐसे ही जगत के सभी पदार्थों में द्रव्य का यह उच्च लक्षण घटता है और वही 'स्याद्वादशैली' है । एकान्त नित्य अथवा एकान्तअनित्य कोई भी पदार्थ माना जा सकता ही नहीं । कण्ठी को गला कर कदोरा बनाने में कण्ठी का केवल आकार रूप ही बदला है । यह नहीं कि कण्ठी की कुल वस्तु का नाश हो, कर कदोरा उत्पन्न हो गया । एकान्तनित्य तो तभी माना जाय कि कण्ठा का आकार चाहे जिस समय जैसे का वैसा ही कायम रहता हो-तोड़ने और गलाने पर भी । वैसे ही एकान्तअनित्य भी तभी माना जाय कि कण्ठी को तोड़ते-गलाते सवथा उसका नाश होता हो । उसमें का एक अण भी दूसरी वस्तु में न आता हो ।

इस प्रकार कुल पदार्थों में नित्यत्व, अनित्यत्व, प्रमेयत्व, घाच्यत्वादि धर्म हैं । इन धर्मों का सापेक्षरिति से स्वीकार

करना इन धर्मों को सापेक्ष-रीति से देखना, इसी का नाम 'स्याद्धाद' है ।

प्रत्यक्ष वा अप्रत्यक्ष रूप में लगभग सभी दर्शनकारों ने इस स्याद्धाद को स्वीकार किया है, यह मैं अपने दार्शनिक अभ्यास पर से देख चुका हूँ । इन सब दर्शनकारों ने अलग अलग किस प्रकार 'स्याद्धाद' को माना है, इसके यतलाने में मुझे समय के अभाव को ध्यान में रखना पड़ता है और इस लिए मैं काशी के सुप्रसिद्ध विद्वान् 'स्वर्गीय महामहोपाध्याय पण्डित राममिश्र शास्त्री जी के 'सुजन सम्मेलन' नामक व्याख्यान में स्याद्धाद सम्बन्धी कहे हुए शब्दों को यहाँ उद्धृत करूँगा —

“अनेकतवाद तो एक वैसी वस्तु है । उसे सब को स्वीकार करना पड़ेगा । लोगों ने स्वीकृत भी किया है । देखो, विष्णुपुराण में लिखा है —

नरकस्वर्गसज्ञे चै पुण्य पापे द्विजोत्तम ! ।

वस्त्वेकमेव दुःत्राय सुखाद्येर्ष्याजिवाय च ॥

कोपाय च यतस्तस्मात् वस्तु वस्त्वात्मक कुतः ?

यहाँ महर्षि पराशर कहते हैं कि 'वस्तु वस्त्वात्मक नहीं । इस का अर्थ ही यह है कि कोई भी वस्तु एकांत से एक रूप नहीं । जो वस्तु एक समय सुख का हेतु है, वही दूसरे

क्षण में पुत्र का कारण बनती है। और जो वस्तु किसी समय पुत्र का कारण होती है। वही वस्तु क्षण भर में सुख का कारण भी होजाती है।

सज्जनो ! आप समझ सके होंगे कि यहाँ स्पष्ट अनेकान्तवाद कहा गया है। एक दूसरी बात पर भी ध्यान दें। जो 'सद्मद्भ्यामनिर्यथनीय जगत्' कहते हैं वे भी विचार दृष्टि से देखें तो 'अनेकान्तवाद' मानने में उन्हें कोई हर्ज़ नहीं है। क्योंकि, जब वस्तु को 'सत्' भी नहीं कह सकते और 'असत्' भी नहीं कह सकते तो कहना पड़ेगा कि किसी प्रकार से 'सत्' होकर भी किसी प्रकार से 'असत्' है। इसलिये न तो यह सत् कहा जासکتی है और न 'असत्'। तो अथ 'अनेकान्तता' मानना सिद्ध हुआ।

सज्जनो, नैयायिक 'तम' को 'तेजोऽभाव स्वरूप' कहते हैं और भीमांसक तथा वैवातिक उसका उलटन करके उसको 'भावस्वरूप' बतलाते हैं। तो अथ देखने की बात यह है कि आज तक इसका कुछ भी निरूपण नहीं हुआ कि कौन सत्य कहता है ? तब तो दो की लड़ाई में तीसरे की पीकार है अर्थात् जैन सिद्धान्त सिद्ध हुआ। कारण कि, जैनसिद्धान्त कहता है 'वस्तु अनेकान्त है' उसे किसी प्रकार 'भावस्वरूप' और किसी तरह 'अभावस्वरूप' भी कहते हैं। इसी अनुसार कोई आत्मा को 'ज्ञानस्वरूप' कहते हैं तो कोई

उसे 'ज्ञानधार स्वरूप' घतलाते हैं। तब अथ कहना ही क्या ? अनेकान्तवाद ने स्थान पालिया। इस प्रकार कोई ज्ञान को 'द्रव्यस्वरूप' मानता है तो कोई उसे 'गुणस्वरूप'। कोई जगत् को 'भावस्वरूप' कहते हैं तो कोई उसे 'शून्यस्वरूप सिद्ध करने की चेष्टा करता है। इन सब घातों के देखते तो अनायास 'अनेकान्तवाद' सिद्ध हुआ।”

इसी प्रकार काशी विश्वविद्यालय के प्रिन्सिपल प्रो० आनन्दशङ्कर यापुभाई ध्रुव ने अपने एक व्याख्यान में 'स्याद्धाद' सम्यग्ध में कहा था कि —

“स्याद्धाद, एकीकरण का दृष्टिबिन्दु हमारे सामने उपस्थित करता है। शङ्कराचार्य ने स्याद्धाद पर जो आक्षेप किया है यह मूल रहस्य के साथ सम्यग्ध नहीं रखता। यह निश्चय है कि विविध दृष्टिबिन्दुओं के द्वारा निरीक्षण करे बिना, कोई घस्तु उसके घासनविक और पूर्णरूप में समझने में नहीं आसकती। इसके लिए स्याद्धाद उपयोगी तथा सार्थक है। महावीर के सिद्धांत में घताये हुए स्याद्धाद को कई एक 'संशयवाद' कहते हैं, यह मैं नहीं मानता। स्याद्धाद संशयवाद नहीं, बल्कि यह एक दृष्टिबिन्दु हमको और मिला देता है। विश्व का किस प्रकार अघलोकन किया जाना चाहिए, यह हम को सिखलाता है।”

इस प्रकार स्याद्वाद के सम्बन्ध में सक्षेप में मैंने उसका विवेचन किया है। अथ मैं जैनदर्शन में माने गये द्रव्यों के सम्बन्ध में सक्षेप में उनका कुछ विवेचन करूँगा।

६ द्रव्य—

जैन दर्शन में ६ द्रव्य माने गये हैं, जिनके नाम यह हैं —

१ धर्मास्तिकाय २ अधर्मास्तिकाय ३ आकाशास्तिकाय ४ पुद्गलास्तिकाय ५ जीवास्तिकाय और ६ काल। इन छ् ही के द्रव्यों की सक्षिप्त व्याख्या देखें।

१ धर्मास्तिकाय—ससार में इस नाम का एक अरूपी (रूपरहित) पदार्थ है। जीव और पुद्गल (जड़) की गति में सहायक होना इस पदार्थ का कार्य है। यद्यपि जीव और पुद्गल में चलने का सामर्थ्य है किन्तु धर्मास्तिकाय की सहायता के बिना यह फलीभूत नहा हाता। जैसे कि मछली में चलने का सामर्थ्य है किन्तु बिना पानी के वह नहीं चल सकती। वैसे ही यह पदार्थ जाय और पुद्गल की चलनक्रिया में सहायक होता है। इस धर्मास्तिकाय के तान भेद हैं—१ स्कन्ध, २ देश और ३ प्रदेश।

एक समूहात्मक पदार्थ को 'स्कन्ध' कहा जाता है। उसके लुदे लुदे भागों को देश कहते हैं और प्रदेश यह कहलाता है जिसका फिर विभाग नहीं हो सकता।

२ अधर्मास्तिकाय—यह भी एक रूपहीन (अरूपी) पदार्थ है । जैसे पथिक को स्थित करने में-स्थिर होने में-पृथ्वी की छाया सहायक होती है, वैसे ही जीव और पुद्गल के स्थिर होने में यह पदार्थ सहायक होता है ।

इहीं दो पदार्थों के अचलम्बन करने पर ही जैनशास्त्रों में लोक और अलोक की व्यवस्था घटाई गई है । अर्थात् जहां तक यह दो पदार्थ विद्यमान हैं वहाँ तक ही लोकरू और उससे परे अलोक है । अलोक में सिधाय आकाश के और दूसरा कुछ नहीं । और उसके लिए ही मोक्ष में जाने वाले जीवों की गति लोकरू के अंत तक घटाई है, उससे आगे दो शक्तियों धर्मास्तिकाय और अधर्मास्तिकाय (इन दो पदार्थों) का अभाव होने से जीव की गति नहीं हो सकती । यदि यह दोनों पदार्थ न माने जावें तो जीव की ऊर्द्ध्वव गति घराघर होती ही रहे, और उसके मानने पर मोक्षास्थान की व्यवस्था ठाक निश्चय हो नहीं सकती । और अनवस्था दोष प्राप्त होता है । परन्तु उक्त दो पदार्थों-दो शक्तियों की विद्यमानता मानने से यह सर्व अडचनें दूर हो जाती हैं । इस अधर्मास्तिकाय के भी स्कन्ध, देश और प्रदेश यह तीन भेद माने गये हैं ।

३ आकाशास्तिकाय—यह भी एक रूपरहित पदार्थ है । यह जीव और पुद्गल को अवकाश देता है । यह आकाश

पदार्थ लोक और अलोक-दोनों में है। इसके भी स्व-धादि
पुर्वोक्त ३ भेद हैं।

४ पुद्गलास्तिकाय—परमाणु से लेकर स्थूल या
अतिस्थूल सभी रूपी पदार्थ पुद्गल हैं। इसके ४ भेद हैं—
१ स्कन्ध, देश, ३ प्रदेश और ४ परमाणु। प्रदेश और
और परमाणु में मुख्य विशेष अंतर नहीं। जो निर्दिभाग दूसरे
भागों के साथ मिला रहे, वह प्रदेश है और वही निर्दिभाग
अलग हो तो वह परमाणु कहलाता है।

५ जीवास्तिकाय—जीवास्तिकाय का लक्षण यह है—

य कर्त्ता कर्मभेदाना भोक्ता कर्मफलस्य च ।

ससर्त्ता परिनिर्वाता स ह्यात्मा नाऽन्यलक्षण ॥

कर्मों का करने वाला, कर्म के फलों का भोगन वाला,
कर्मानुसार शुभाशुभ गतियों में जाने वाला और सम्बन्ध-
ज्ञानादि के कारण से कर्म के समूह का नाश करने वाला
आत्मा-जीव है। जीव का इससे दूसरा कोई स्वरूप
(लक्षण) नहीं।

ऊपर के पांच द्रव्यों में प्रत्येक के साथ 'अस्तिकाय' शब्द
जोड़ा गया है इसका अर्थ यह है कि जिसमें प्रदेशों का
समूह हो, वह 'अस्तिकाय' है। (अस्ति = प्रदेश + काय =
समूह)। धर्म, अधर्म और जीव, इनके असंख्य प्रदेश, आकाश

के दो भेद—१ लोकाकाश २ अलोकाकाश । इनमें लोकाकाश असख्य प्रदेश घाला और अलोकाकाश अनन्त प्रदेश घाला और पुद्गल के सख्य, असख्य और अनन्त प्रदेश होते हैं । इसलिये उक्त लिखित पाँच द्रव्य 'अस्तिकाय' कहलाते हैं ।

६ काल-छटाद्रव्य काल है । यह-काल-पदार्थ कटिपत है । औपचारिक द्रव्य है । अतद्भाव में तद्भाव का ज्ञान उपचार कहा जाता है । मुहूर्त्त, दिन, रात्रि, मास, वर्ष यह सब काल के विभाग किये गये हैं । ये असद्भूत क्षणों को धृष्टि में उपस्थित कर किये गये हैं । गया (बीता हुआ) समय नष्ट हुआ और भविष्य का समय अभी असत् है, तब वर्त्तमान क्षण ही सद्भूत काल है । इस पर से मालूम किया जा सकता है कि एक क्षण मात्र काल में प्रदेश की कटपना हो नहीं सकती । और इसी से 'काल' के साथ 'अस्तिकाय' का प्रयोग नहीं किया जाता ।

जैन शास्त्रों में काल के मुख्य दो विभाग किये गये हैं —
१ उत्सर्पिणी और २ अचसर्पिणी ।

जिस समय में रूप, रस, गन्ध और स्पर्श इन चारों की क्रमशः वृद्धि होती है, वह उत्सर्पिणी काल है । और इन चार पदार्थों का क्रमशः हास हो, वह अचसर्पिणी काल

हैं। उत्सर्पिणी और अवसर्पिणी काल के भी प्रत्येक के छ
विभाग हैं जिनको धारा कहा जाता है। अर्थात् एक कालचक्र
में उत्सर्पिणी के १-२-३-४-५-६ ऐसे कम से आठे आते हैं।
अवसर्पिणी में उससे उलटा यानी ६-५-४-३-२-१ आठे आते
हैं। इन दोनों कालों में चौबीस चौबीस तीर्थंकर होते हैं।

उक्त लिखित ६ प्रकार के द्रव्यों की व्याख्या को द्रव्या-
नुयोग कहते हैं। जैन शास्त्रों में चार अनुयोग बताये गये हैं —
१ द्रव्यानुयोग २ गणितानुयोग ३ चरणकरणानुयोग
४ कथानुयोग।

द्रव्यानुयोग में ऊपर लिखे अनुसार द्रव्यों की व्याख्या—
पदार्थों की सिद्धि बतलाई गई है। गणितानुयोग में ब्रह्म,
नक्षत्र, तारे और पृथ्वी के क्षेत्रों आदि के सम्बन्ध में वर्णन है।
चरणकरणानुयोग में चारित्र्य, आचार, विचार आदि का
वर्णन है। कथानुयोग में महापुरुषों के चरित्रों आदि का वर्णन
है। समग्र जैनसाहित्य—जैन आगम इन चार विभागों में
विभक्त है। इसकी व्याख्या विवेचन भी आवश्यक है परन्तु
निषेध के विस्तारमय से इनका विवेचन न करते हुए केवल
अनुसंधे करता हूँ कि उक्त ६ द्रव्यों का विस्तृत विवेचन देखने
के अमिलाषी और उत्सुक सज्जन सम्मतितर्क, रत्नाकरा
वतारिका पर भगवती आदि ग्रंथों को देखें।

नवतत्त्व—

जैनशास्त्रों में नवतत्त्व माने गये हैं। उनके नाम यह हैं—

१ जीव २ अजीव ३ पुण्य ४ पाप ५ आश्रव
६ सवर ७ बध ८ निर्जरा ९ मोक्ष ।

१ जीव—जीव लक्षण 'चेतना लक्षणो जीव' कहा जा सकता है । जिसमें चैतन्य है, वह जीव है । इस जीव के मुख्य दो भेद हैं—१ ससारी और २ मुक्त । मुक्त वह है कि जो समस्त कर्मों का क्षय कर सिद्ध निरंजन परब्रह्म स्वरूप को प्राप्त करते हैं । इसी को दूसरे शब्दों में कहें तो मोक्ष में गए हुए वा परमात्म स्वरूप को पहुँचे हुए जीव मुक्त जीव हैं । इस विषय में कुछ घर्षण प्रारम्भ में ईश्वर सम्यग्धी प्रकरण में किया जा चुका है ।

अब रहे ससारी । कर्म से बंधे हुए कर्मयुक्त दशा को भोगने वाले जीव ससारी जीव कहे जाते हैं । चार गति का नाम ससार है अर्थात् देव, मनुष्य, तिर्यच और नारक । कर्मबन्धावस्था के कारण जीव इन चार गतियों में परिभ्रमण करता है । ससारी जीव के मुख्य दो भेद हैं:— १ अस्थ और २ स्थावर । स्थावर के पाच भेद हैं—१ पृथ्वीकाय २ अक्काय, ३ तेजस्काय, ४ वायुकाय, धनस्पतिकाय । इन पाँचों प्रकार के जीव एकेन्द्रियवाले-त्वगेन्द्रिय वाले होते हैं । इनके भी दो भेद हैं—सूक्ष्म, स्थूल । सूक्ष्म जीव समस्त लोकों में व्याप्त हैं—समस्त लोकाकाश इन जीवों

से परिपूर्ण है। प्रसजीवों में श्रोत्रद्रिय, श्रोत्रद्रिय, चतुरेद्रिय और पंचेद्रिय का समावेश होता है। ये जीव हिलने चलने की क्रिया करने से 'ब्रह्म' कहलाते हैं। पंचेद्रिय जीवों की धार कक्षाएँ हैं—यथा १ नारक २ तिर्यंच ३ मनुष्य और ४ देवता। नारक सात हैं हमलिये नारकी क जीवों की कक्षाएँ, भी सात हैं। तिर्यंच के पाँच वर्ग हैं। —१ जलचर २ स्थल चर ३ खेचर ४ उरपरिसर्प और ५ भुजपरिभर्ष। मनुष्य की तीन कक्षाएँ हैं —१ कर्मभूमिज २ अकर्मभूमिज और ३ अन्तर्द्रिपज। देवता ४ कक्षाओं में हैं — १ भवनपति २ व्यतर ३ ज्योतिष्क ४ वैमानिक।

इस प्रकार ससारी जीवों क अनेक भेदानुभेद बताये गये हैं। जीवों की सूक्ष्मता, जीवों की शक्तियों और जीवों की क्रियाएँ जैसे जैसे विज्ञान का विकास होता जा रहा है, लोगों की समझ में अधिकाधिक आती जा रही हैं। जीवों के मध्य में जैन शास्त्रों में अत्यन्त सूक्ष्मता से ध्यान करने में आया है, वह विज्ञान से मिलता आता है। जीवों की सूक्ष्मता के लक्षणों में जैनशास्त्रों में जो वर्णन है उसे घोंच कर हमारी तक लागू उसे अग्रदा की दृष्टि से देखते हैं, किन्तु सबसे विज्ञानवेत्ताओं ने धेकसस नामक प्राणि जो सूर्य के अग्रभाग पर एक लाख जैसी लक्षणा में आसानी से बैठ सकता है—के अस्तित्व का आरिष्कार किया है तब से लोगों की अज्ञा शास्त्र द्वारा

विपादित जीवों की सूक्ष्मता पर होने लगी है । इसी प्रकार
 तब से हमारे भारत के मुखोज्वलकारी जगत्प्रसिद्ध
 ज्ञानाचार्य श्रीजगदीशचन्द्र [यसु महोदय ने
 नस्पति में होने वाले जीवों की शक्तियों का चमत्कारी घर्षण
 कर दिखलाया तब लोगों की आँखें खुलीं । ध्यान में
 लेना चाहिये कि आज जिन घातों को विज्ञानवेत्ता प्रयोग
 और यन्त्रों के द्वारा प्रत्यक्ष कर दिखला रहे हैं उन्हीं घातों को
 जैन तीर्थंकर भगवान् महावीर ने आज से पच्चीस सौ वर्ष
 पूर्व अपने ज्ञान के द्वारा जनता को समझाई था । जैन शास्त्रों
 में ऐसी कई एक घातें हैं जो किसी भी विज्ञान की कसौटी पर
 सिद्ध होने जैसी हैं । हाँ, उन घातों को विज्ञान द्वारा देखना
 चाहिये । जैनशास्त्रों में 'शब्द' को पौद्गलिक बताया है ।
 यही बात आज तार, टेलीफोन और फोनोग्राफ़ के रिवाइंडर्स
 में उतरते शब्दों से सिद्ध होती है । बात इतनी ही है कि वेगल
 प्रयत्न काने की आवश्यकता है ।

२ अजीव—दूसरा तत्त्व अजीव है, चेतना का अत्यन्ता-
 माय, अजीव का लक्षण है । जड़ या अचेतन यह दोनों एक ही
 अर्थ के सूचक-पर्यायवाची शब्द हैं । यह अचेतन जड़ तत्त्व
 पाच विभागों में विभक्त है—१ धर्मास्तिकाय २ अधर्मा-
 स्तिकाय ३ आकाशास्तिकाय ४ पुद्गलास्तिकाय
 और ५ काल । इन पाचों की व्याख्या पहिले करदी गई है ।

३ ४ पुण्य और पाप—शुभ कर्म को उत्पन्न करने वाला कारण—(हेतु) पुण्य और अशुभकर्म को उपार्जन वाला कारण पाप है। सम्पत्ति, आरोग्य, रूप, स्त्री, दीर्घ आयुष्य इत्यादि इहलौकिक सुख ही स्वर्गादि सुखों की प्राप्ति तिनसे प्राप्त हो उन पुण्य कहते हैं और इसके विपरीत जिन साधन प्राप्त होते हैं—वे सब पाप कहे जाते

५ आश्रव—आश्रयतेऽनेन कर्म एति जिस मार्ग के द्वारा कर्म आते हैं वह के हेतु ही आश्रव है। मिथ्यात्व, योग से कर्मोपार्जन होता है। उसमें प्रतिमास होना मिथ्यात्व है, अखिरति है। क्रोध, मान, माया, मन, घबराहट, काया का व्यापार का और अशुभ योग पाप का

६ संवर—आने वाले कर्मों कहलाता है। सधर धर्म का सधर में घोडा ही अन्तर है। सधर आते हुए कर्मों को

७ घन्ध—कर्म का आत्मा के साथ जुड़ने का नाम घन्ध है। कर्म के पुद्गल अखिल लोक में ठूस ठूस कर भरे हैं। यह पुद्गल आत्मा पर लगी हुई रागद्वेष की चिकनाई के कारण आत्मा पर आ लगते हैं। यह घन्ध चार प्रकार का है—
१ प्रकृतियन्ध २ स्थितियन्ध ३ रसघन्ध और ४ प्रदेश घन्ध।

कर्म के मूल छानावरणीयादि आठ भेद, यह उसका प्रकृतियन्ध है। कर्मघ घन के समय उसकी स्थिति अर्थात् उस कर्म का फल कितनी अवधि तक भोगना पड़ेगा यह भी निर्माण होता है, इसे स्थितियन्ध कहते हैं। कितने ही कर्म कड़ुवे रस से घन्धते हैं तो कितने ही मीठे रस से—ऐसे विचित्र रूप से कर्म घन्धे, यह उसका रसघन्ध कहा जाता है। कोई कर्म अत्यन्त गाढ़ा, कोई गाढ़ा, कोई शिथिल और कोई अति शिथिल रूप में घन्धते हैं अर्थात् कोई कर्म पतले तो कोई स्थूल इस तरह घन्धते हैं, इन्हें प्रदेशघन्ध कहते हैं।

कर्म के सम्बन्ध में कितना ही घर्णन पूर्ण कर चुका है इसलिये यहाँ अब विशेष विस्तार नहीं करूँगा।

८ निर्जरा—याधे हुए कर्मों का क्षय करना, कर्मों का भोगने के बाद प्रथक् हो जाना, इसे निर्जरा कहते हैं। कर्म दो रीति से प्रथक् होते हैं—१ 'मेरे कर्म का क्षय हो जाय', ऐसी पुष्टि रख कर ज्ञान, ध्यान, तप, जप आदि करने से कर्म

३४ पुण्य और पाप—शुभ कर्म को उत्पन्न करने वाला कारण—(हेतु) पुण्य और अशुभकर्म को उपार्जन करने वाला कारण पाप है। सम्पत्ति, आरोग्य, रूप, कीर्ति, पुत्र, स्त्री, दीर्घ आयुष्य इत्यादि इहलौकिक सुख के साधन, जैसे ही स्वर्गादि सुखों की प्राप्ति जिनसे प्राप्त हो उन शुभकर्मों को पुण्य कहते हैं और इसके विपरीत जिन कर्मों से दुख के साधन प्राप्त होते हैं—वे सब पाप कहे जाते हैं।

५ आश्रव—आश्रयतेऽनेन कर्म इति आश्रव । अर्थात् जिस मार्ग के द्वारा कर्म आते हैं वह आश्रव है। कर्मोपादान के हेतु ही आश्रव हैं। मिथ्यात्व, अचिरति, कषाय और योग से कर्मोपाजन होता है। उसमें वस्तुस्वरूप से विपरीत प्रतिभास होना मिथ्यात्व है, हिंसा अनृतादि से दूर न होना अचिरति है, क्रोध, मान, माया, लोभ यह कषाय हैं और मन, ध्वन, काया का व्यापार योग है। इसमें शुभयोग पुण्य का और अशुभ योग पाप का हेतु है।

६ संवर—आने वाले कर्मों को रोकने वाला तत्त्व संवर कहलाता है। संवर धर्म का कारण (हेतु) है। पुण्य और संवर में थोड़ा सा अन्तर है। पुण्य से शुभकर्म बँधते हैं तो संवर आते हुए कर्मों को रोकने का काम करता है।

७ बन्ध—कर्म का आत्मा के साथ जुड़ने का नाम बन्ध है। कर्म के पुद्गल अखिल लोक में ठूस ठूस कर भरे हैं। यह पुद्गल आत्मा पर लगी हुई रागद्वेष की चिकनाई के कारण आत्मा पर आ लगते हैं। यह बन्ध चार प्रकार का है—
१ प्रकृतियन्ध २ स्थितियन्ध ३ रसबन्ध और ४ प्रदेश बन्ध ।

कर्म के मूल ज्ञानावरणीयादि आठ भेद, यह उसका प्रकृतियन्ध है। कर्मबन्धन के समय उसकी स्थिति अर्थात् उस कर्म का फल कितनी अवधि तक भोगना पड़ेगा यह भी निर्माण होता है, इसे स्थितियन्ध कहते हैं। कितने ही कर्म कहुवे रस से बन्धते हैं तो कितने ही मीठेरस से—पेसे विचित्र रूप से कर्म बंधे, यह उसका रसबन्ध कहा जाता है। कोई कर्म अत्यन्त गाढ़ा, कोई गाढ़ा, कोई शिथिल और कोई अति शिथिल रूप में बंधते हैं अर्थात् कोई कर्म पतले तो कोई स्थूल इस तरह बंधते हैं, इन्हें प्रदेशबन्ध कहते हैं।

कर्म के सम्यग्ध में कितना ही वर्णन पूर्व कर चुका है इसलिये यहाँ अब विशेष विस्तार नहीं करूँगा।

८ निर्जरा—बाधे हुए कर्मों का क्षय करना, कर्मों का भोगने के बाद प्रयक् हो जाना, इसे निर्जरा कहते हैं। कर्म दो रीति से प्रयक् होते हैं—१ 'मेरे कर्म का क्षय हो जाय', ऐसी बुद्धि रख कर ज्ञान, ध्यान, तप, कर्म

के लिए नहीं, सर्वैव सभी के लिए बुरी ही हैं। आत्म-विकास के साधनी-वास्तविक साधनी से कोई इन्कार नहीं सकता है। सुप्रसिद्ध महर्षि जैनाचार्य उमास्वामी महाराज ने सम्यक् दर्शन-ज्ञान-चरित्राणि मोक्षमार्गं अर्थात् सम्यक् दर्शन सम्यक् ज्ञान और सम्यक् चरित्र को 'मोक्ष का मार्ग', बताया है। वास्तव में इस मार्ग में किसी को भी बाधा नहीं दिखाई दे सफता।

सारोश यह कि जैन शास्त्र के कथनानुसार कोई भी धर्म या कोई भी पेश, कोई मा जाति या कोई भी घर्म, कोई सम्प्रदाय या कोई भी कुल चाहे जहाँ रहा हुआ या जहाँ हुआ मनुष्य मोक्ष प्राप्त कर सकता है। हाँ, उसमें सम्यक् दर्शन, सम्यक् ज्ञान और सम्यक् चरित्र उत्पन्न होना चाहिए। को दूसरे शब्दों में कहा जाय तो 'भ्रमभाव' यह सब सभी जीवों को अपने ही समान उनमें अपनी ही आत्मा समान आत्मा समझने की दृष्टि हो अथवा सुख या दुःख, अहंकार या श्रद्धा, प्रिय या अप्रिय, सभी को एक ही आत्मा देखने की दृष्टि हो ऐसा कोई भी मनुष्य मोक्ष प्राप्त कर सकता है। इस बात को जैनशास्त्रकार इन शब्दों में कहते हैं -

सैवधरो अ आसवरा य सुखो व अहय अज्ञो वा,
समभावमाविद्यन्वा लहेर मुक्या न सदेहो।

श्वताम्बर हो वा दिगम्बर, बुद्ध हो किंवा अन्य। आत्मा समभाव से भावित है, वह अथर्व मोक्ष प्राप्त इसमें सदेह नहीं।

सज्जनो, अब मैं अपना नियन्ध पूरा करते हुए केवल इतना ही कहूंगा कि-जैनदर्शन में ऐसे अभेद्य, अकाव्य और अगम्य तत्त्व मरे हुए हैं कि जिनका घर्षण मेरे जैसा अल्पज्ञ और बह भी ऐसे छोटे से क्षेत्र में कर ही नहीं सकता है। नय, निक्षेप, प्रमाण, सप्तभंगी और ऐसी कई बातें हैं कि जिनका घर्षण आवश्यकोप होते हुए भी मुझे छोड़ देना पडा है। इनको जानने के लिये मेरा अनुरोध है कि विद्वानों को सम्मतिर्क, प्रमाण परिभाषा, सप्तभंगी-तरंगिणी, रत्नाकरावतारिका, स्याद्वादमञ्जरी और इन सब के उपरांत सूत्रों में जीवाभिगम, पद्मवणा, ठाणाग, आचाराग और भगवती आदि सूत्रों का अवलोकन करना चाहिए।

अन्त में, आप सब ने मेरा घत्तव्य शान्तिपूर्वक श्रवण किया है इसके बदले मैं आप का आभार मानने के साथ ही, जिस समभाव से मुक्ति प्राप्त करने का मैं अभी प्रतिपादन कर चुका हूँ उसी समभाव को प्राप्त कर आप सब मोक्ष सुख के भोक्ता बनें, यही मेरी अन्त करण से इच्छा है।

ॐ शान्ति शान्ति शान्ति

के लिए नहीं, सदैव सभी के लिए बुरी हा हैं। आत्मा के प्रकाश के साधनों-यास्तविक साधनों से कोई इन्कार कर ही नहीं सकता है। सुप्रसिद्ध महर्षि जैनाचार्य उमास्वाति महाराज ने सम्यक् दर्शन ज्ञान-चरित्राणि मोक्षमार्गं अथात् सम्यक् दर्शन सम्यक् ज्ञान और सम्यक् चरित्र को ही 'मोक्ष का मार्ग', बताया है। यास्तव में इस मार्ग में किसी को भी बाधा नहीं दिखाई दे सकती।

सारांश यह कि जैन शास्त्र के कथनानुसार कोई भी देश या कोई भी वेश, कोई भी जाति वा कोई भी धर्म, कोई भी सम्प्रदाय या कोई भी कुल चाहे जहाँ रहा हुआ या जमा हुआ मनुष्य मोक्ष प्राप्त कर सकता है। हाँ, उसमें सम्यक्दर्शन सम्यक्ज्ञान और सम्यक् चरित्र उत्पन्न होना चाहिए। इसी को दूसरे शब्दों में कहा जाय तो 'समभाव' कह सकते हैं। सभी जीवों को अपने ही समान, उनमें अपनी ही आत्मा के समान आत्मा समझने की दृष्टि हो अथवा सुख या दुःख, अच्छा वा बुरा, प्रिय या अप्रिय, सभी को एक ही भाव से देखने की दृष्टि हो ऐसा कोई भी मनुष्य मोक्ष प्राप्त कर सकता है। इस बात को जैनशास्त्रकार इन शब्दों में कहते हैं —

सेयपरो अ यास्तवरो व बुद्धो व अहय अणो वा,
सममानमाविस्सप्पा लहेइ मुक्ख न सदेहो।

श्वेताम्बर हो वा दिगम्बर, बुद्ध हो किंवा अय। जिसका आत्मा समभाव से भावित है, वह अवश्य मोक्ष प्राप्त करेगा, इसमें सदेह नहीं।

सज्जनों, अब मैं अपना निश्चय पूरा करते हुए बेघल
 तना ही कहूँगा कि-जैनदर्शन में ऐसे अभेद्य, अकाट्य और
 अगम्य तत्त्व भरे हुए हैं कि जिनका वर्णन मेरे जैसा अल्पज्ञ
 और बह भी ऐसे छोटे से लेख में कर ही नहीं सकता है।
 नय, निक्षेप, प्रमाण, सप्तभंगी और ऐसी कई बातें हैं
 कि जिनका वर्णन आवश्यक होते हुए भी मुझे छोड़ देना
 पडा है। इनको जानने के लिये मेरा अनुरोध है कि विद्वानों
 को सम्मतितर्क, प्रमाण परिभाषा, सप्तभंगी-
 तरंगिणी, रत्नाकरावतारिका, स्यादादमञ्जरी और
 इन सब के उपरान्त सूत्रों में जीवाभिगम, पन्नवणा,
 ठाणांग, आचाराग और भगवती आदि सूत्रों का अन्व-
 लोचन करना चाहिए।

अन्त में, आप सब ने मेरा पक्षद्वय शांतिपूर्वक अथवा
 क्रिया है इसके बदले मैं आप का आभार मानने के साथ ही,
 जिस समभाव से मुक्ति प्राप्त करने का मैं अभी प्रतिपादन
 कर चुका हूँ उसी समभाव को प्राप्त कर आप सब मोक्ष सुख
 के भोक्ता बनें, यही मेरी अन्त करण से इच्छा है।

ॐ शांतिः शांतिः शान्तिः

के लिए नहीं, सदैव सभी के लिए बुरी ही है। आत्मा के विकास के साधनों-यास्तविक साधनों से कोई इन्कार कर ही नहीं सकता है। सुप्रसिद्ध महर्षि जैनाचार्य उमास्वाति महाराज ने सम्यक् दर्शन ज्ञान-चारित्र्याणि मोक्षमार्गं अर्थात् सम्यक् दर्शन सम्यक् ज्ञान और सम्यक् चारित्र्य को ही 'मोक्ष का मार्ग', बताया है। वास्तव में इस मार्ग में किसी को भी बाधा नहीं दिखाई दे सकती।

सारांश यह कि जैन शास्त्र के कथनानुसार कोई भी देश या कोई भी घेय, कोई भी जाति वा कोई भी धर्म, कोई भी सम्प्रदाय या कोई भी कुल चाहे जहाँ रहा हुआ या जन्मा हुआ मनुष्य मोक्ष प्राप्त कर सकता है। हाँ, उसमें सम्यक् दर्शन सम्यक् ज्ञान और सम्यक् चारित्र्य उत्पन्न होना चाहिये। इसी को दूसरे शब्दों में कहा जाय तो 'समभाव' कह सकते हैं। सभी जीवों को अपने ही समान, उनमें अपनी ही आत्मा के समान आत्मा समझने की दृष्टि हो अथवा सुख या दुःख, अच्छा या बुरा, प्रिय या अप्रिय, सभी को एक ही भाव से देखने की दृष्टि हो ऐसा कोई भी मनुष्य मोक्ष प्राप्त कर सकता है। इस बात को जैनशास्त्रकार इन शब्दों में कहते हैं —

सैयधरो अ आसधरो ध बुद्धो ध अहय अन्नो वा,
समभावभाविअणा लहेइ मुक्ख न सदेहो।

ज्येताम्बर हो वा दिगम्बर, बुद्ध हो किंवा अन्न । जिसका आत्मा समभाव से माहित है, वह अथय मोक्ष प्राप्त करेगा, इसमें सदेह नहीं।

सज्जनों, अब मैं अपना निग्रह पूरा करते हुए केवल
 इतना ही कहूँगा कि—जैनदर्शन में ऐसे अभेद्य, अकाट्य और
 अगम्य तत्त्व भरे हुए हैं कि जिनका घर्षण मेरे जैसा अल्पज्ञ
 और बद्ध भी ऐसे छोटे से क्षेत्र में कर ही नहीं सकता है।
 नय, निक्षेप, प्रमाण, सप्तभंगी और ऐसी कई बातें हैं
 कि जिनका घर्षण आवश्यक होते हुए भी मुझे छोड़ देना
 पड़ा है। इनको जानने के लिये मेरा अनुरोध है कि विद्वानों
 को सम्मतितर्क, प्रमाण परिभाषा, सप्तभंगी-
 तरंगिणी, रत्नाकरावतारिका, स्यादादमञ्जरी और
 इन सब के उपरान्त सूत्रों में जीवाभिगम, पन्नवणा,
 ठाणांग, आचारांग और भगवती आदि सूत्रों का अव-
 लोचन करना चाहिए।

अन्त में, आप सब ने मेरा घत्तव्य शान्तिपूर्वक ध्वण
 किया है इसके बदले मैं आप का आभार मानने के साथ ही,
 जिस समभाव से मुक्ति प्राप्त करने का मैं अभी प्रतिपादन
 कर चुका हूँ उसी समभाव को प्राप्त कर आप सब मोक्ष सुख
 के मोक्षा यन्त्र, यही मेरी अन्त करण से इच्छा है।

ॐ शान्ति शान्ति शान्ति

